

4.1. 原初状態の改訂

我々は前章で見た様々な批判をどのように受け止めるべきであろうか。今我々の置かれているこの状況を、第1章の冒頭で引用した功利主義学説の諸批判に対するロールズ自身の立場と比較してみよう。似ている点は我々の眼にしているこれらの批判がロールズの眼に映った功利主義への諸批判と同様に、重要ではあっても断片的な性格のものだ、ということである。第3.1節と3.2節で紹介したどの論者も〈公正としての正義〉を批判はしたがそれに代わり得る理論を提起したのではなかった*1。従ってこれらの批判それ自体を理由として〈公正としての正義〉を放棄することはできない。

それならば我々は、〈公正としての正義〉に代わる新たな包括的道德理論の構築を目指すべきであろうか。現段階ではこの方針もまた我々の採るべきそれではない。と言うのは、ロールズにとっては功利主義の結論即ち功利主義原理そのものが批判の対象であった。格差原理が提出された今、それを含む〈公正としての正義〉の前提（公理1と2）及び結論（正義の二原理）は、我々の熟慮に基づく批判に耐えている。事実、上に挙げた疑問・批判のどれも全て議論のプロセスとそこで用いられた概念装置に対して向けられたものであって、ロールズの前提または結論に対する反対ではなかった（ノージックについては注*1を参照）。ロールズは、言わば鎖の両端を我々に与えてくれている。そうであるならば、ロールズの議論の不都合は恐らく鎖のどこか途中の「たわみ」なのであって、先ずそれがどこなのか突き止め次にその箇所を修復する方策を探ることが、我々のすべきことである。

我々は先ず第1原理の文言の中に含まれる「自由への権利」の概念を原初状態でどのように理解するかという問題を取り上げる。我々はロールズがそれを基本財として解釈したという事実を一先ず括弧に入れて、虚心坦懐に自身で初めから考え直してみよう。実際の社会ではそもそもいかなる権利も、憲法をはじめ各種の法令の中に書き込まれることによって形式と内容が与えられ、現実の世界に姿を現す。しかし〈公正としての正義〉においては、憲法及び各種の法律が制定されるのは原理採択の後の段階である。従って最初の原初状態ではまだ具体的ないかなる権利も存在してはいない。あるとすれば、抽象的な「権利一般」であろう。経済的「財・サービス」とは違って、客体的（実体的）存在を伴わない権利（自由）のような概念に対して、そうした一般的・抽象的観念を想定するのは、財や富の場合よりも困難であろう。実際、我々は、法律に定められている具体的権利を超えた、確固とした抽象的権利概念を持っているだろうか？ 現在では（つまり、17-18世紀の自然権論者を別にすれば）、そのような原理レベルにおける抽象的権利概念の存在を積極的

*1 諸君は、例えばハーサニーが格差原理に反対して代替案として効用原理を唱えたではないかと言われるかもしれない。しかし彼は、ロールズが効用原理を批判した理由を正面から取り上げておらず、ロールズの批判に対して功利主義を擁護する積極的な議論を行っていない。彼は単に格差原理の導出過程でのマキシミン基準の適用が不適切であると述べているだけである。またサンデルをその代表者とする共同体主義者たちは、そもそも正義原理と呼び得る確固とした命題・テーゼを何ら提出していない。現時点で最も体系的に〈公正としての正義〉に対抗する道德理論を提案している哲学者の一人はノージックである。彼の正義原理（リバタリアン原理）とそれに対する我々の見解、即ち我々がリバタリアン原理を受け入れることができない理由については第4.3節で述べる。

に主張するのは、ドゥオーキン [2] のみであろう。すると我々は、原初状態の人々をドゥオーキン流の権利主義法学の信奉者であると仮定しなければならないのであろうか？ ロールズは諸権利を基本財と呼ぶことで一先ずこの困難を回避したかに見える。しかし前章で見た諸批判、特にハートによるそれは、この一種の「もの」としての権利解釈が基本的に問題を孕むことを示唆している。実際にはハートは主に基本財として理解された自由を問題としていたのだが、第1原理の言う権利は「自由への権利」であるのだから、彼の指摘した自由どうしのあるいは自由と他の基本財との衝突の際に生ずる問題は、この自由への権利にも基本的にはそのまま引き継がれるのである。従って我々は自由のみならず権利もまた基本財として解釈することを断念しなければならなくなる。

ところでロールズは第1原理の保証すべき自由を次のように具体的に列挙していた*2。

[...] <政治的自由（投票権や公職就任権）> と <言論及び集会の自由>、<良心の自由> と <思想の自由>、<心理的抑圧及び身体への暴行・損傷からの自由（心身の不可侵性）を含む<人身の自由>、<個人的財産を保有する権利> と法の支配の概念が規定する <恣意的な逮捕・押収からの自由>。第1原理は、こうした諸自由が平等に分かち合われるべきだとする [pp.84-5, 再掲]。

これらの諸自由が第1原理の言う「平等な基本的諸自由の最も広範な制度的枠組み」を形成し、市民の基本的権利とはその「制度的枠組みに対する対等な権利」を意味したのであった。従ってもしこうした個々の具体的諸自由の各々への権利を考えるならば、先ほど「原理採択段階の原初状態においてはいかなる具体的な権利も存在しない」と述べたのは、厳密に言えば事実ではなかった。しかし我々は、原初状態にこうして具体的な諸権利が姿を現すことの方をむしろ奇異な事態と捉えるべきではないだろうか。何故ならロールズが上の引用で天下りの的に挙げた具体的な（諸）自由に対する（諸）権利は、原理採択の次の段階つまり憲法制定段階で特定され具体化されるべきものと考えられるからである。当事者たちは原理を制定するにあたって、あたかもそれを先取りするかのように「自由の最も広範な制度的枠組み」の内容を既に知っているということなのだろうか？ それならば第1原理は一体何のために採択されるのだろうか、もしそれが単なるお題目でないならば？ なるほど原理が採択されるにあたってロールズの与えたあれらの諸自由が当事者の念頭に置かれてはいるのかもしれない。しかし理論の構造はむしろ逆であって、第1原理とは、憲法制定段階に進んだ際にあれらの具体的自由を憲法に記載するための指針・原則を与える理念を表しているのではないのだろうか？

ロールズが原初状態における当事者たちに対して選択肢として示したのは実質的には正義の二原理と第1原理に効用原理を加えた「混成された（正義の）諸構想」であった。正確に述べればそれらは以下の二つの選択肢 **A** と **B** である。

- A. 正義の二原理（逐次的順序で並べられた）
 - 1. 最大の平等な自由という原理

*2 本節では以下で特に断りがなければページ数は [4] のものである。

2. (a) 公正な機会均等の原理 (b) 格差原理
- B. 混成された諸構想、即ち上の A2. を次の構想で置き換えたもの
1. 平均効用原理（一人当たりの効用の最大化を命ずる原理）
 2. あるいは次のいずれかの制約に服する平均効用原理 (a) 一定の社会的最低給付水準 social minimum が維持されている、(b) 財の多寡の分布が全体として余りに開き過ぎていない
 3. 若しくは B2. の (a)、(b) どちらかの制約に服した平均効用原理と公正な機会均等との混成

良く見てみると第1原理は選択肢 A と B の両方に存在し、「第1原理を最善の原理として選択する」というのは、自明な意味で (trivial に) そうしているに過ぎない。即ち二つの選択肢の間で真に比較されている原理は格差原理と効用原理（に最低給付や機会均等の条件が付加された原理）なのである。第1原理は初めから、選ばれるというよりもむしろ前提とされている。何故このようになるのだろうか？

リベラル社会の正義の理論において、議論の出発点として <自由> 以外には他のいかなる理念も有り得ないだろう。つまり自由主義にとって自由の理念を何か他の理念の中から選択することは考えられない。従って第1原理は当事者に対して議論の前提として与えられていなければならない原理なのであり、その意味では公理の役割を負った命題として理解するべきなのである。ロールズの議論において第1原理は競合する相手を持たず、二つの選択肢の中にも含まれているのはそのためである。そして第1原理のこうした理論的性格の中に、それが第2原理に対して絶対的に優先されるべき理由が暗に示されていないだろうか。「第1原理を選択すること」がこのように実質的に意味がないことなのであってみれば、何故それが既に採択され合意されている状態を原初状態の記述の一部に含めてはいけないのだろうか？ このように原初状態に対する条件を強めることによって我々は <善の希薄理論> を放棄することになるであろうが、そのことは理論に受け入れ難いほどの強い制約を課したことになるだろうか？

諸君は「理論によって正義の原理であることを示すべき第1原理を初めから仮定してしまうことは明白な論点の先取りである」と言うかもしれない。しかし原初状態とは単なる表象装置であったことを思い出して欲しい。<公正としての正義> の最終的な目標は第1原理（を含む正義の二原理）が我々にとっての正義の原理であることの立証である。そのために今我々は、原初状態の人々が第1原理を彼らにとっての正義の原理であると考えている、と仮定しこの仮定の下で原初状態の人々が何をどのように判断するであろうかを見てみようとしているのである。つまり自由かつ平等で道理に適った人々が、もし第1原理を彼らの正義（の一部）として受け入れているならば、彼らは富や所得の分配の正義を統制すべき原理としていかなる原理を採択するであろうか、と表象しようとしているのである。諸君自身のメタレヴェルでの「かくあるべき」という判断は一先ず「括弧に入れて」、このように抽象的にオブジェクトレヴェルで構成された表象装置の中で何が起きるだろうかを、自分の価値判断を交えずにただ理性的に（論理的に）推論する、これが <公正としての正義> の論証方法なのである。

[...] 我々は原初状態における当事者たちの推論を次のように描き出そうと努めるべきであ

る。即ちたとえ我々の推論はかなり直感的なものであってその理想にはほど遠いと認めるにしても、彼らの推論が完全に演繹的であってその名によって示唆されるあらゆる厳密性を備えた一種の道徳幾何学であるかのように、当事者たちの推論を描き出そうと努めるべきなのである。こう述べることは慎重に理解してもらわないと誤解を招くかもしれない。その発想は、必要な心理状態（信念・利害関心・特殊な態度）を含めて原初状態からの議論にとって必要な全ての前提が、我々の原初状態に与えた記述の中に含まれているということである。正義の二原理の選択が、原初状態の中で、原初状態の記述としてはっきりと述べられた諸前提に基づいており、更なる心理的その他の想定には依存していないことを示すのが我々の目標である。そうでないと原初状態と我々の諸前提との間のつながりを保てず、我々が一体どの前提を正当化しなければならないのかが分からなくなってしまう [9, p.253]。

こうした議論の仕方つまり、オブジェクトレベルに設定された抽象的なモデル（公理系）に対してそのモデルがどのような性質を持つかをメタレベルで推論し結果を導くという方法は一般に公理論的方法（axiomatic method）と呼ばれる。これは既に現代の経済学で一般に行われている方法であるが*3、これを最も早い時期に自覚的に用いることで得られた劇的な結果は Gödel による有名な「不完全性定理」であろう。〈公正としての正義〉と数学基礎論との比較は既にロールズ自身も行っていたが（第 2.1 節）、彼は公理論的方法を原初状態という抽象モデルを設定することで政治哲学に導入したのであり、我々は彼の原初状態を書き直すにあたってこの方法をさらに徹底させようとしているのである。そこで政治哲学からは少々離れるが、〈公正としての正義〉や現代の理論経済学の理論的意味を理解する上で大切な点なので、公理論的方法についてもう少し説明を加えよう。

まず最も大切なことは、上に述べた通り、現実世界の我々自身の視点（メタレベル）と原初状態の当事者の視点（オブジェクトレベル）をはっきりと区別しその区別を議論の全ての段階において厳格に維持することである。これは数学や経済学と違って、本質的に何らかの価値判断に関わらざるを得ない政治哲学にとってはとりわけ重要である。確かに我々は自分自身の生きる現実の政治社会について「何が正しいのか」、確信を持てる判断を探している。しかしまたそのような判断を直接に現実社会の中に求めるのは恐らく無駄であり危険ですらあるだろう、つまり求める答えは現実の中には決して見つからないだろう、と考える。その理由は第 1 章で述べた通り現実に生きる我々は全て自分のイデオロギーを通してしか物事を観ることができないからである。私には私の、諸君には諸君の、いわゆる「価値観」が存在するだろう。我々はこうしたイデオロギー・主観的価値観からできる限り自由になりたいのである。そのためにこそロールズは公理論的方法に従って政治哲学を構築したのであり、我々は彼の据えてくれた道筋から外れるつもりはいささかもない。

それゆえに原初状態の中で用いられる「当事者（市民）」や「権利」といった言葉は理論的概念として規定される。それらは現実世界で用いられる概念と言葉としては同一であるが、可能な限り形式的に定義され、それによって日常的にこうした言葉につきまとういわゆる「ニュアンス」を排

*3 この方面の古典的著作 [1] の副題に「公理論的接近（axiomatic approach）」とある。

除することを心がけて用いられる。それらはもちろん現実社会で用いられる際の当該の言葉とのつながりを保つように定義されるのではあるが、同時にその言葉の日常的な「イメージ」は取り除かれて、むしろ理論の中での概念としての「働き」こそがその概念の「(理論的) 意味」となるのである。従って諸君は今後例えば定義 1 などを眼にした時に、その定義の文言から浮かぶイメージが普段その言葉に日常的に抱いているイメージと異なるからといって、そうした定義を拒絶しないでもらいたい。それらが何故、いかなる動機でそのように定義されるのかは定義の導入の際にできるだけ詳しく説明するように努めはするけれども、そうした定義が適切であるかどうかは本質的には理論それ自身によって、つまりそうした概念規定によって議論が上手く運び道理に適った結果が導かれるかどうかによって決まるのである*4。そして以上に述べたことは実は、既にロールズによる原初状態の設定を第 2 章で紹介したとき「原初状態の当事者」という言葉(概念)について注意したことと本質的には同じである。つまりロールズ自身もまたこうした態度で理論を構築してきたのである。

正義の理論は他の分野の諸理論と同じルールに従う。定義や意味の分析は特別の場所に位置するものではない。即ち、定義は理論の一般的構造を提示するのに用いられる一つの仕掛けに過ぎない。一度理論的枠組みの全体が編み出されたならば、定義は他の仕掛けと区別されるものではなく、その成否は理論そのものに懸ってくる [p.71]。

我々はどこまでもロールズの方法論に忠実に従いかつそれをさらに徹底させようとしているだけである。そこで我々は先ず原初状態の人々が正義の第 1 原理を全員一致で承認している、と仮定する。

公正としての正義の第 1 原理： 各人は、他の人々の同様な諸自由と両立する限り、平等な基本的諸自由の最も広範な制度的枠組みに対する対等な権利を保持する。

さて次に公理 1 を思い出そう。

公理 1： (秩序ある) 社会とは、その各構成員による公正な協働のシステムである。

第 1 原理に含まれる <自由> という言葉、あるいは公理 1 の中の <公正な> という言葉は理論の核心に位置する鍵概念であるが、今の時点では厳密に規定されることはできない。<自由> や <公正> の意味は今後展開される理論全体が結果として定めるものである。公理的な理論には必ずこうした明示的には規定されない概念が現れる。最も厳密な公理的理論である現代の数学ではこうした概念は無定義概念と呼ばれる。我々は第 2 章で既に、ロールズ自身の定式の中にも無定義概念に相当する例として <社会の基礎構造> などに遭遇している*5。それはある意味では論理的に

*4 ここに述べたことはミクロ経済学の市場モデルにおける「消費者」や「財」などの理論的概念についてもそのまま当てはまる。

*5 例えば公理的集合論において「集合」それ自体の定義は与えられない。一般均衡理論において「財」は定義されない。それらは理論の中で「集合(財)と呼ばれる対象」に過ぎない。また物理学における例については第 2.4 節の脚注*1を参照せよ。

循環しているのではあるが、決して無意味な論点の先取りを意味するものではないのである。

我々は、この命題がロールズの社会観つまり <公正としての正義> の根本的な立脚点を最も簡潔かつ端的に表していると考え、これを公理として取り出した。実際人が社会を形成するのは、どの個人にとっても社会の中で生きることが孤立して生きるよりも有利だからである。各人は自身の人生の首尾よい成功を望み、そのような数多くの成功の結果は他の人々の同種の試みを助けることになり、それによって社会は単に経済的にのみならず様々な側面に渡ってより豊かになってゆく。個人と社会との双方の利益にとって、人々どうしが互いに協力することほど自然でかつ合理的なことが他にあろうか。互恵性 (reciprocity) の基礎は、共感・厚意といった道德感情とともに人間のこうした自然な合理性の中に存在するのである。人間社会の本質として互恵性を捉える観点は西欧近代の自由主義哲学の伝統の中に力強く存在し^{*6}、<公正としての正義> は (新) 古典派経済学とともに自由主義的伝統におけるこの思想を推し進めることによって生み出された最良の成果である。この社会観は、前節でロールズがフンボルトを引用しつつ力説していた <社会連合> の観念によってもまたもちろん、明確に表現されている。既に明らかな通りロールズの <秩序ある社会> とはフンボルトの <社会連合> の別名に他ならないのであり、正義の二原理はそれらに理性的根拠を与えるための哲学原理なのである。そしてアローはそれと本質的に同じ考えを A. スミスの分業に見出していたことは第 3.1 節で述べた通りである。次章ではアローのこの観察の正しさを確認し、スミスの良く知られた「見えざる手」とは、いわゆる「市場 (価格) メカニズム」というよりもむしろ互恵性の働きを表現していると解釈するべきことを見るだろう。

次に公理 2 とはこうであった。

公理 2 : 有利な立場に生れ落ちた人々は、単に生来の才能がより優れていたというだけで、利益を得ることがあってはならない。そのような優れた資質はその個人に属するものであると同時に、社会的共同資産に準ずるものと見なされる。

我々は、原初状態の人々は公理 1 及び公理 2 を受け入れている、と仮定する。この仮定によって、第 3.2 節の終わりでハートの述べていた「ロールズが潜在的に抱いている自由主義の主要な理念」が理論の中ではっきりと表明されることになる。かくして第 1 原理及び二つの公理が承認されているという設定によって、我々の原初状態はロールズのそれよりも道德的に「厚い」ものとなる。ロールズは原初状態の当事者に何らかの倫理・道德的な動機を帰属させる可能性を決して否定してはいなかったし、実際彼は次のように述べている。

[...] 当事者たちは道德上の諸考慮によって影響を受けると仮定することによって、倫理面を書き加えた幾つかの初期状態の輪郭を示し得る。だからといって、原初的合意の観念はもはや倫理的に中立ではない、と反駁することは間違っている。[...] このように倫理面を書き加

^{*6} 例えばスピノザの次の主張を見たまえ。

もし二人の人間が一致して力を合わせるなら、二人ははともどもその単独である場合よりも一層多くをなし得るし、従ってまたともども一層多くの権利を自然に対して持つ。そしてますます多くの人々がこういう仕方でも親密関係を結ぶに従って、ますます多くの権利を全ての人々ははともども持つようになる [11, 第 13 節]。

えた初期状態の複数の記述はたいして説得力がないに相違ない、あるいはそれらの記述が表現する道徳上の制約はそれほど広く共有されていないに違いない——そう考えるアプリアリな理由は全くない。その上、ここで述べた様々な可能性は、格差原理への支持を一層強化するすることによって格差原理を確証するように思われる。この種の見解を私は提示しなかったが、そうした可能性が更なる検討に値することは確かだろう [pp.770–1]。

ロールズ自身が〈二つの道徳的能力〉を当事者たちに仮託し、彼の原初状態にこうした倫理面を書き加えていたことは既に見た通りである。そのような倫理的側面を備えた原初状態の記述を行うに当たってロールズは次のような注意を与えている。

きわめて重要であるのは、異論が唱えられている原理を使用しないことである。従って、原初状態において賭けに出ることを禁じるようなルールを課しこれによって平均効用原理を拒めることは、当の方法を実り無きものにするだろう。何故なら平均効用原理の正当化を企てた一部の哲学者たちが、あるリスク状況において適切な没人格的非人称的 (impersonal) 態度からの帰結として、この原理を導出してきたからである。私たちは効用基準に対する別の論拠を見出さなければならない。賭けに出ることの適宜性はとりわけ係争中の事柄に他ならない [p.771]。

第1原理と二つの公理が承認済みであると仮定することは明らかにそういったことには該当しない。もちろん我々の原初状態の記述が結果として無理なく受け入れられるものであるかどうかは、詳しく吟味されなければならない。以下の議論はそれを実際に確かめることにあてられる。その結果次節では、この原初状態の当事者たちが効用原理ではなく格差原理を採択するであろうことが示され (定理2)、正義の二原理が承認された原初状態は最終的には反照的均衡として支持されることが証明される (定理3)。

ロールズは、〈合理的 (rational)〉と〈道理に適った (reasonable)〉を区別する [9, pp.12–3]。例えば、有利な地位や立場にいる人が、他者のことを全く考慮に入れずに自己の利益のみを排他的に追求することは、道理に適った態度ではないだろうが合理的であり得る。一方道理に適った人々は、

全ての人々が協働の公正な条項 (第2.1節参照) と見なし得るものを明確にするのに必要な諸原理を提案したり、あるいは、他人が提案した場合に承認したりする用意がある。また、道理に適った人々は、もし他の人々が同様にそれらの原理を尊重するのならば、事情によっては自分自身の利益を犠牲にしても、これらの原理を尊重すべきであることも理解している [9, p.12]。

この考えがマイクロ経済学やゲーム理論で通常仮定される〈合理性〉とは違うことは既に明らかであろうが、しかし〈道理に適った〉にはその根底にやはりある種の合理性が存在しており、その意味でこれは利他性や自己犠牲などの高次の道徳性とは異なるのである。そのことを特に「事情によっては自分自身の利益を犠牲にしても」という箇所にも注意しながら少し説明しよう。これはいわ

ゆる（単なる無条件の）自己犠牲ではない。ひとたび自身の権利を社会から認めてもらい、同時に自分でも社会の他の人々の同様の権利を認めたらば、時には他者の権利と自己のそれとの間に対立が生ずることがある。そうした際に、場合によっては自分が譲らなければならないことが有り得るということを含め承認しておく、そして実際に譲歩を必要とされる場面ではそのようにする、ということなのである。何のためにであろうか？ 協働して（共同で）秩序ある社会を建設しそれを維持するためである。そうした秩序ある社会の中に暮らすことが根本的には、無秩序な社会で暮らすことに比べて自分にとって有利だからである。時には自分が譲らなければならないことが有り得る（そしてそうした状況では実際にそうする）ことを予め認める（約束しておく）ことは、その利益を得るための必要最小限のコストなのである。つまりこの意味で、〈道理に適った行動をする〉ということは他の誰のためでもない、自分のためなのであり、そしてこのことが社会の全ての当事者に等しく（平等に）成立する。これこそが互惠性原理の依って立つ基礎である、というより互惠性そのものなのである。ここにもまたハートのいわゆる〈自由主義の主要な理念〉を見ることができるだろう。

我々はそこで、原初状態の主体は合理的かつ、この意味で道理に適った人々であると仮定する。この仮定は、既にある種の〈正義感覚〉を想定しているという意味で、新古典派経済学における経済主体や、ロールズの元々の原初状態での設定（そこでは人々は単に合理的であると仮定されていた）よりも強い。しかしこれは、ロールズの二つの公理と整合的であり、また「思いやり」、「自己犠牲」といった高次の道徳性を仮定したわけではない。ロールズが様々な箇所で強調するように（[4, 69 節、73 節、76 節]、[9, 26 節、43 節、55 節]）、市民としての正義感覚や通常の道徳感情の支えなしに秩序ある社会が安定して存続することはできない。これらの高次の道徳性はもちろん望ましい特性であるが、しかし市民にさらに多くの要求を課すものである。こういった高次の公共的道徳性は社会の中で涵養されていくべきものであって、始めから理論の中で仮定されてはならない。当然のことながら我々は、理論的には、人々の善意を「あてにする」ことはできないのである。

原初状態においては、当然無知のヴェールがかかっている。従って彼らは

自分の社会的地位、階級もしくは社会的身分を知らない。また、生来の資産や才能の分配・分布における自らの運、即ち自らの知力および体力などについて知る者はいない。また、当人の善の構想、即ち自分の合理的な人生計画の詳細を誰も知らず、リスクを回避したがるのか楽観的なのか悲観的なのかといった自らの心理に関する特徴すら誰も知らない。これに加えて、当事者たちは自分たちの社会に特有の状況を知らない。即ち、その社会の経済的もしくは政治的状況や、その社会がこれまでに達成できている文明や文化のレベルを彼は知らない。原初状態の人々は、自分たちが属しているのはどの世代であるのかについて、どのような情報も有していない [p.185]。

個々人の偶然の事情が正義の原理の決定に対して影響を及ぼしてはならないとするロールズの基本原則は、厳格に維持されなければならない。但し彼らに対して

一般的な情報、つまり、多種多様な一般法則や理論に対しては、どんな制限も設けられてい

ない。何故なら正義の構想はそれらが統制すべき社会的協働のシステムが備えている多種多様な特徴に適応しなければならず、そうした一般的事実を排除する理由はないからである [p.186]。

このようにして当事者たちに託された社会や歴史（特に人類の経験）に関する一般的な情報・知識とは、原初状態の外に居る我々（ロールズや諸君や私）自身のそれであることを注意しておく。我々は自身のこうした知識や経験の下に、彼らがそれらの知識を我々と共有していると想定し、そうした主体が第1原理及び二つの公理を受け入れているならば、彼らはどのような意思決定を行うだろうかを推論するのである。反照的均衡とは、やはりこうした現時点での我々自身の知識や経験を踏まえて、推論の経過と得られた結果を吟味することを意味するのであり、それは一たび達成されたならば今後もそのままの姿で永続するだろうなどと期待してはならないのである。

以上が我々の想定する原初状態である。この原初状態では第1原理は既に承認済みであり、第4.2節では基本財の助けなしに第2原理が導出される。つまり我々は二原理の導出に当たって基本財を全く用いないので、先に述べたアローやセンなどによる基本財に対する批判を回避することができる。またそれゆえに第2原理の導出の議論にマキシミン基準は必要なく、ハーサニーの批判も我々の議論に対しては当てはまらない。そして何より重要なことだが、後で市民の基本的権利に対する新しい解釈を提案して〈自由の優先性〉のテーゼがこの原初状態の設定の中で自然に理解され、〈二つの優先権ルール〉（第2.2節参照）が当事者たちによって承認されることを示す。これらをもって我々はハートの批判に応えることができたと考える。以上がこの講義で我々の主張する主要な結果である。

ここで、ロールズの原初状態と我々のそれを比較してみよう。ロールズの議論では、二つの公理が原初状態の外でつまりメタレヴェルで言外に想定されている（ハートによれば「ロールズ自身の潜在的なある理念を密かに抱いている」）。オブジェクトレヴェルでは無知のヴェールのかけられた原初状態の人々に対して合理性のみを仮定した上で、基本財とマキシミン基準の効力に訴えて、人々が正義の二原理を「最善のものとして」採択するであろうことが示される。この議論が、最終的には反照的均衡のテストを通過することによって、二原理の正当性（真理性）をメタレヴェルで証明するものと見なされるのであった。

我々もまた二つの公理をメタレヴェルで保持している。そしてオブジェクトレヴェルでは、無知のヴェールのかけられた原初状態の人々が合理的かつ道理に適った人々であるとの仮定の下に彼ら自身が二つの公理と第1原理を承認しかつそれらの帰結として、（次節で示されるように）効用原理ではなく第2原理（格差原理）を採択するであろうと主張する。この結論をメタレヴェルで正当化し、従って我々自身が正義の二原理を「正義の原理」として受け入れられることはやはり反照的均衡の吟味にかけることによって示されるのであるが、その時に同時にこの原初状態の設定もまた適切であり正当であったことも明らかとなる。

従ってこの原初状態は未だ暫定的なものであって、我々はその設定をいまこの段階で正当であると結論するわけにはいかない。しかし少なくともそれは我々の今現在の直感による支持は受けていると言ってよからう。つまり我々の考えでは、彼らが二つの公理と第1原理を受け入れる理由は本

質的には第2章で説明したロールズ自身の議論によって明らかとなったのであり、今や人々がそれらに同意しないことがいかにしてあり得るのか想像し難いのであって、これらは自由の優先性の論証と格差原理の導出に関わる彼の議論の不備とは直接には関係のないことである。そして原初状態の人々が道理に適った人々である限り、そうした人にとっては二つの公理と第1原理は一体のもとして意味を持つことが今や明らかであろう。つまり公理1と2を念頭に置いた時に第1原理はその必然的帰結であり、また第1原理から見た時に二つの公理はその理由・根拠である。従って道理に適った人にとって公理と第1原理のどちらか一方のみを受け入れることは、誤りとは言わぬまでも、少なくとも不自然である。これまでの議論を振り返ってみると、我々のこうした直感ロールズの議論を吟味してきた前章までの経験によって培われたことに気づく。彼のおかげで、我々はここまで既に自分の正義感覚をこの講義を始める以前よりも鋭敏にすることができたのである。

ところで原初状態の人々が第1原理を既に承認済みであると仮定することは「二つの原理は、第1原理が第2原理に先行するという逐次的順序に従って配列されねばならない」というロールズの主張を言わば「頭ごなしに」認めてしまうことを意味してはいないだろうか。「自由（第1原理）の優先性は、理論の初めに天下りの的に仮定されるべき命題ではなく、原初状態の人々の選択の結果として得られるべきことが証明されなければならない」のではなかったろうか。諸君はそのような疑問を持つかもしれない。我々はこの疑問に対して「人々は第1原理を第2原理に先立って受け入れざるを得ない（必然的にそうする）のだ」と答えたい。そして全ては第1原理の中の「権利」という言葉をどのような意味に理解するかにかかっている。我々は、第1原理の言う「権利」をつぎのように定義する。

定義1： 原初状態における権利とは、社会が各人に与える帰属認証（membership license）である。

この定義は未だ権利の中身について何も言及していないことに注意せよ。つまりこれは権利のいかなる具体的内容からも独立な「権利そのもの」を表す概念である。後で述べるように第1原理はこの言わば未だ「額縁」でしかない権利概念にその最初のそして最も一般的な内容規定を行うのであるが、取りあえず現段階では、権利とは「各人がその社会の成員（メンバー）である」というそのことなのであり、その認証を受けることは即ち人々が「(権利)有資格者」として社会から認められることを意味する。「社会から承認される」とはつまり人々が相互に認め合うということに他ならない。

以上から明らかな通りこの権利はもはや基本財の1品目であることを止める。それはいかなる意味においても「もの」ではない。またそれは各人の持つ知識、感情、経験等々の自然的属性に比較されるような法的・道徳的「属性」でもない。それはあえて言えば人々の社会の中で取り結ぶ「つながり」あるいは「関係」である。それは市民にとっての考えられる限り最も基本的な権利であり、従ってそのような権利はあり得る最も広範な内容を含んでいなければならない。第1原理はその意味で権利の意味内容というよりもむしろその根本的枠組みを与えているのである、即ち「この権利は自由に対する権利である」と。定義1によって表現されている権利の考え方は、本質的には〈公正としての正義〉の中に既に現れていた。実際ロールズは次のように述べている。

[...] 市民たちは二つの点で自由な人格と見なされる。第一に、市民たちは自分たちやお互いを善の構想を持つ道徳的能力を有しているという意味において、自由である。[...] 市民たちが自分たちを自由と見なす第二の側面は、彼らは自分たちを妥当な請求権の自己認証的源泉 [鈴木による強調] とみなしているということである。即ち市民たちは、その諸制度に対して自分たちの善の構想を（これらの構想が正義の公共的構想の許容する範囲内にあるならば）増進するように請求する権利が自分たちにあると見なしている [9, pp.36-8]。

そしてこれはスピノザ以来の自由主義の伝統の中で涵養されてきた考えでもある。スピノザによる次の主張を参照せよ。

[...] 自然状態においては各人は自己を他の圧迫から防ぎ得る間だけ自己の権利の下にあり、また各人単独では全ての人々の圧迫から身を防ぐことが困難なのであるから、この帰結として、人間の自然権は、それが単に各人きりのものでありそして各人の力によって決定される間は無に等しく、現実においてよりもむしろ空想において存するに過ぎないということになる。[...] 人間というものは相互の援助無しには、生活を支え精神を涵養することが殆どできない。[...] 以上から我々はこう結論する。人間に固有のものとしての自然権は、人間が共同の権利を持ち、住みかつ耕し得る土地をともどもに確保し、自己を守り、あらゆる暴力を排除し、そして全ての人々の共同の意志に従って生活し得る場合においてのみ考えられるのである、と [11, 第 15 節]。

スピノザは彼の時代の言葉使いに従って「人間に固有のものとしての自然権」と言っているが、見られるとおりこの権利概念の志向するところはその本質においてわれわれのそれと同一である。市民各人は、自分自身を自由に対する請求権の源泉（根拠）であると自ら見なしており、それを他者に対して認めることによって自らもその承認を受ける。これこそが第1原理の言う「平等な基本的諸自由の最も広範な制度的枠組みに対する対等な権利」の意味である。そして第1原理が第2原理に対して絶対的に（辞書式に）優先される理由はこの権利概念によって与えられる。既に明らかな通りこの権利は基本財ではなく、従って人々の選好関係における他の基本財との比較は問題とならない。つまりこの権利は人々にとって最も重要な「自己実現の手段」などではなく、それは「帰属認証」としておよそどのような社会にとってもその根本的構成要件であり、第1原理はそれがリベラル社会の基本的権利として備えるべき根本性格を決定する。その定立は明らかに「どのような富の分配が正義に適っているのか」といった議論に先立ち、全てのそうした政治的、社会的、経済的正義について行う議論の枠組みを大筋で決めるのである。従って原初状態の人々は、第1原理を第2原理の採択に先行して確立しておかなければならない。つまり第1原理とは、我々にとっても原初状態の人々にとってもいってみれば公理のような性格を持つ原理なのであって、それは理論の前提とされるに相応しい命題であり、その命題（原理）もまた他の公理と同様に反照的均衡の中で維持されるか否かが吟味されなければならない。そしてもしもそれが反照的均衡として支持されるのであれば、第1原理の正当性はロールズの場合と同じくメタレベルで証明されたことになり、我々はそれを正当な（真なる）正義の原理であると見なすのである。もちろん <二つの優先権ルー

ル> を当事者たちが受け入れる理由が明示的に与えられることが望ましい。しかし「基本財の指数をマキシミン基準に従って云々」という枠組みに拘束されていない我々にとって、その論証はもはや困難な課題ではない。何故ならそのために必要な議論は本質的には既にロールズによって与えられているからである。我々は後で彼の議論を援用して、原初状態の当事者たちが優先権ルールを承認するであろうことを厳密に証明しようと思う（定理4）。

我々の基本的権利の解釈（定義1）では、第1原理が人々によって（言わば彼らにとつての公理として）承認されているのであって、競合する他の原理群から選択されるのではなく、この原初状態では権利の発効は原理の成立と同時である。従って直ちに明らかなことであるが、この意味での権利は社会から切り離されて単独で考えられた個人に対しては、意味をなさない。〈公正としての正義〉においては、基本的権利が人々にとって「生得で固有のもの」とは考えられていない。つまりこれはいわゆる自然権とは違うのである。一般にはもちろん「権利」とは必ずしも生得かつ固有とは考えられておらず、具体的な諸々の権利は現実社会の中で法令によって与えられ、かつそれによって保証された当該権利を行使するための「資格」と考えられている。我々は今いかなる法も存在しない原初状態において、この資格を「原初状態（社会）のメンバーであること」として定義した。つまり権利が社会への帰属と同一視されているのである。この定義の利点は、権利の絶対的平等性とその概念自身によって明示的に表現されていることにある。つまりこの権利は単に「社会のメンバーであるということ」を意味するのであるから、人々が「その社会でどのような事情の下に暮らしているのか」は全く問題とならない（問題にしようがない）。つまり才能や年齢・性の違い、障害の有無、ましてや所得の多寡などによっては人々の間にこの権利のいかなる違いも生じる余地がないのである。「自然権」であれ「法の与える権利」であれ、市民相互の関係性としてではなく個々人に与えられた自由・能力や資格・属性として実体化されて考えられた通常の権利概念においては、先ず権利を彼らに与えた上でその後「この権利は平等である」という条件を付け加えなければならない。権利を与えるとされる自然や法に対して、同時に権利の平等性をも可能とする何らかの「能力」を超越的に（天下りの的に）想定しなければならない。我々の権利概念はこうした天下り的な想定を一切必要としない。以下ではこの帰属認証としての権利と自然権との違いについてさらに詳しく議論しよう。これは原初状態に対して最初に行われかつ今後も同様にして行われる理論的分析の最初の具体例であり、それによって我々は〈公正としての正義〉の理論的理解を深めることができるのである。

自然権概念の現代における代表的議論としてハート [3] によるものがある。彼は「自由であることに対する万人の平等な権利が存在する状況」を次のように言い表す。

権利が平等であることを妨げる何らかの特別の状況が存在しなければ、行為を自由に選択する能力を持つあらゆる成年者は、(α) 強制や拘束を避ける以外の目的で他者が彼に対して強制や拘束を加えることを拒否する権利を有し、(β) 他者を強制・拘束することがない限り、また他者に危害を加えることを目的とするのでない限り、あらゆる行為を遂行する自由を有する（行為を差し控えるべきいかなる義務にも服さない） [3, p.9]。

ハートはこのように規定された「万人の平等な権利」を **自然権** と呼ぶ。それがまさに「自然権」

と呼ばれることから窺える通り、この権利は社会から独立した存在と考えられた各個人が生得かつ固有に備えているところの（他者への）請求権である。この権利が存在する状況を述べた上の記述を「人々がこの権利を持つ（べきである）」という要請に読み替えると、それは第1原理に比較され得る、自由と権利を巡る一種の「原理」と見なされる。我々は原理とみなされた上の主張（命題）を自然権原理と呼ぼう。自然権原理が保証する自由とは「他者を強制・拘束することがなく、他者に危害を加えることを目的とするのでない限り、あらゆる行為を遂行する自由」である。この自由の観念は「公正な協働の枠組みとしての社会における自由の最も広範な枠組みと平等な配慮に対する権利」に対する第1原理のそれとは非常に異なるのであって、それは第4.3節で議論される超自由主義（リバタリアニズム）の自由観を表現していると考えられる。ハートはこの権利を伝統的な意味での自然権と見なしてそれを厳密に（恐らく歴史的過去の自然権論者の誰よりも厳密に）次の二つの条件によって特徴付けている。

（1）この権利は、選択の能力を有する限り万人が持つ権利であり、万人はこの権利を人間である限りにおいて有しているものであり、単にある社会の成員であるとか、相互に何らかの特殊な関係にあるがゆえに有しているのではない。（2）この権利は、他の倫理的権利がそうであるように、人々の意図的な行為によって創造されたり付与されるものではない [3, p.10, ハートによる強調]。

これらはある権利概念がハートの言う自然権であるならば満たしていなければならない条件、つまりその権利が自然権であるための必要条件である。彼は上掲論文で、もし何らかの「倫理的権利」が存在すれば、それはこの意味での自然権の存在を含意する旨の論証を行なっているのであるが、我々はこの論証を詳しく吟味することはしない。今ここでの目的はそれとは別のことである。

我々は第1原理の言う市民の基本的権利が定義1によって与えられた帰属認証として解釈されるべきことを示した。この権利概念によってこそ、あのように設定された原初状態において格差原理の導出と自由の優先性を同時に無理なく理解することができるのであって、第1原理の掲げる権利はハートの二つの条件を満足する権利概念ではないこと、従って市民の基本的権利をハートの意味での自然権とみなすことはできないことを厳密に証明したい。もちろんこの証明によってこの権利の解釈が我々の意味でのそれに限ることが示されたわけではない。しかし現在法律によって与えられない一般的な権利概念として厳密な定義が与えられているのはこの二つのみであろう*7。もちろんハートの二つの条件は定義1とは両立しないから、一つの権利概念が帰属認証であると同時に自然権であることはできない。次の（メタ）定理は第1原理の主張する権利が後者である可能性を否定している。

定理 1: もし第1原理の提示する（自由への）権利がハートの条件 (1) と (2) を満足するならば、第1原理は空虚な命題となる。

証明: いま仮に第1原理の言う権利が定義1によって与えられる権利ではなく、ハートの条件 (1)

*7 ドゥウオーキン [2] は彼の意味での一般的権利に対してハートや我々のような厳密な定義を与えているとは言いがたい。

と (2) を満足する権利であるとしよう。しかし原初状態におけるそのような権利の存在は自明ではない。何故ならもしそうした権利が存在するならば、その権利は条件 (2) によって (原理採択後の) 4 段階系列のどの段階においても発生する余地がないから、それは初めから原初状態の当事者たちが持つ権利でなければならない。そしてその権利は条件 (1) によって彼らが「人間である限りにおいて*⁸有する」と単に主張されているのみであり、原初状態に設けられた諸仮定はその存在を保証しないから、我々は原初状態の人々がそのような権利を所有すると仮定しなければならない。「原初状態の当事者たちがそのような権利を所有する」という仮定はまさに第 1 原理の主張そのものだから、我々はここで「第 1 原理が成立する」ことを仮定したことになる*⁹。従って「原初状態の当事者が所有する (自由に対する) 権利は条件 (1) と (2) を満足する」と仮定することは、この権利にかかわる第 1 原理を正義の原理としては空虚 (無意味) なものとする*¹⁰。それゆえに我々は定理で仮定された解釈に従った、つまり条件 (1) と (2) を満たす権利の存在をこの原初状態の中で有意味に仮定することはできず、従ってもし第 1 原理の主張する権利が条件 (1) と (2) を満足するならば、第 1 原理は空虚な命題となる。Q.E.D.

定理 1 はハートの二つの条件を満たす権利概念が原初状態の中で有意味に存在する可能性に対して疑いを投げかける。つまり第 1 原理に限らず一般にこの権利概念を含む正義原理は無意味なものとなるだろう。我々はさらにこの権利概念は自身の内に矛盾を含み、それゆえ存在し得ない権利であることを第 8.2 節で定理 10 として厳密に証明する。

我々にとって定理 1 は理論的に得られた最初の成果である。その証明の基本的な方針は、原初状態の当事者たちに対する仮定・命題 (即ちオブジェクトレベルの仮定) と我々自身にとっての仮定・命題の区別を厳格に区別することに尽きる。原初状態という抽象的な形式体系において、形式言語によって定義された概念の間に成り立つ命題 (第 1 原理の主張する権利が条件 (1) と (2) を満足することはない) が我々自身の言語 (メタ言語) を用いて論証された*¹¹。このようにして証明された命題をメタ定理と呼ぶ。こうした理論構築の方法は既に述べた通り数学基礎論 (メタ数学) や現代の経済理論で用いられているやり方なのであるが、ここで我々はこの方法をはっきりと自覚的に政治理論に用いることによって、上の (メタ) 定理を得たのである。

ところでこの権利はリベラル社会における市民の基本的権利であり、その内容の大枠は第 1 原理が定めるとはいえ、それは見られる通り全く抽象的な規定に留まっている。より具体的な内容規定は、憲法や民法をはじめとする各種法準則によって決定されなければならない。<公正としての正

*⁸ 我々はもちろん彼らを人間として表象しているのである。

*⁹ これは原初状態の中で「当事者たちが第 1 原理を承認している」と仮定することとは全く意味が異なることに注意せよ。後の仮定の妥当性を示すことによって原理の正当性をメタレベルで証明することが我々の目的であった。それに対して今行ったことは、原理の成立 (正当性) それ自体を仮定したのである。

*¹⁰ 例えばどのような数学の定理も「(その) 定理が成立する」と仮定することによって、証明することはできる (証明: 仮定から明らか)。しかしもちろん、その「定理」には何の意味もない。

*¹¹ 今の場合形式言語もメタ言語も同じ日本語であるが、その言語の用いられている議論の水準がオブジェクトレベルとメタレベルとして異なるのである。つまり形式言語は諸概念を定義して形式体系を設定することに用いられ、メタ言語はその形式体系と諸概念について論じるために用いられるのである。

義> では現在までのところ原初状態以後の法制定についての系統的な議論はなされておらず、それらは全て今後の課題である。つまりこの段階の原初状態の当事者たちは市民の基本的権利の具体的内容について何も知らない。これは我々自身が基本的権利の具体的内容を知らないということになるのだろうか？ 然りであり否である。なるほど我々はこの権利の内容に関して、この原初状態によっては理論的に未だ何も知ることはできない。つまりこの原初状態を幾ら見つめていても、そこからは何らの個別具体的な権利は浮かび上がってこない。しかし我々は、基本的権利とはその最も根本において初めからある定まった具体的内容を持つのではない、つまり具体的にはどのような権利が市民の基本的権利であるのかをアプリアリには決められない、ということを知ったのである。そのような確固とした個別具体的な権利を現実の法律の条文などの中に探しても無駄なのであり、どのような具体的な権利も、それが社会の基本的権利であるか否かはその社会がその時々で決める（合意する）事柄である。例えば我が国の憲法が定めている様々な「国民の基本的権利」は現時点での日本社会の合意が述べられているに過ぎず、それらは時代と共に書き換えられていく可能性のある（またそうでなければならない）諸権利なのである。権利そのものは社会への帰属認証として全ての市民に初めから与えられている。しかし権利の内容を決定する主体は個々の市民ではなく社会である。即ち社会的な合意が存在しなければ、いかなる権利が誰によって主張されようとそれは無意味なのである^{*12}。諸君は大切な基本的人権さえ何らの「絶対性」も持たないのだと言われて、そうした権利を何か頼りなく感じるだろうか？ そのような感じ方は間違っている。それは逆にリベラルな立憲的民主主義社会における一人ひとりの市民が、社会に対して負う責任の重大性を示しているのだ。この政体では、憲法や諸々の法準則は法律関係者や公務員・国会議員といった専門家の占有物ではない。特に憲法に対して市民たちは主権者としての責任を負い、基本的権利や安全保障その他の必須条項さえも彼らによる吟味と議論の対象たることを免れないのである^{*13}。

こうした公共的な事項についての議論を通じて市民たちが意見を形成するに際し、その根拠となるべき理性をロールズは公共的理性と呼ぶ。それは学問的な領域で専門家が学説や理論を形成する際に用いる理論的理性とは（取り合えず）区別されるものである。公共的理性を行使するについては、

[...] 市民たちは理想として、自分をあたかも立法者であるかのように見なし、「互惠性の基準を満たす何らかの理由によって支持されるものとして、どのような法律を制定するのが最も道理に適うと考えられるか」ということを自問すべきなのである [7, p.197]。

<公正としての正義> は、こうした公共的理性の「道具」となってそれに奉仕することを目指している。数学や物理学などの専門分野で理論理性を行使するための道具として解析学、トポロジー、量子力学 ... といった様々な理論があるように、公共的理性を行使するために必要な道具の一つが<正義の理論>なのである^{*14}。

さて人権（human rights）もまた、とりわけそれが国際社会において言及される場合には、法

*12 この点は第 8.2 節でさらに詳しく論じられる。

*13 鈴木 [12] の第 5 節で憲法代 9 条の解釈及び改正の問題について論じている。

*14 経済学の様々な理論もまたそうした道具と見なすことができる。

律によって与えられているのではない権利概念の例である*¹⁵。人権とは何であろうか。今もし人が「人権とは何か、その平等の根拠は何か」といった問いに対して、「それは人が生まれながらにして保有するところの生存・自由に対する（何か絶対的な）権原であり、各人は人間として生まれた限りでそのような存在の中で同等なのである、云々」のような答えをするならば、その人は結局のところホブズ・ロック流の自然権概念に訴えているのである。例えば国連人権憲章第1条は「全ての人間は生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳と権利とについて平等である」と述べている。この文言の最後に言われている権利は、それが何であるのか問われるならば、現状では明らかにそれは「全ての人に生まれながらにして備わった権利」即ち自然権であろう。

他方で人権は明らかに個別の主権国家の憲法が定める国民・市民の基本的権利の概念を超えたより普遍的な権利概念である。現代の国際社会はそうした普遍的な人権概念を必要としており、国連人権憲章はそうした理念を希求する宣言として理解することができる。そしてまた人が「人権」を口にする時には、その言葉の背景に何か「人類社会」といったものを想定しているのではないだろうか。その社会が不条理かつ無法な社会ではなく、いやしくも「社会」と呼ばれ得る何らかの秩序を持つならば、その社会の基礎には〈公正としての正義〉が提案する原初状態に類比的な、一種の「人類社会の原初状態」で採択され得るような何らかの正義の規範が想定されなければならないであろう。

誰も知るように、現実の国際社会は「秩序ある社会」とはほど遠い社会である。しかし人は国際社会もまた秩序ある社会であるべきだと考え、またそのような社会であって欲しいと願っている。〈公正としての正義〉は、我々に次のような希望を抱くことを許す。即ち今後の（現実の）国際社会情勢の進展によって、人類社会の基礎に対して上に述べたような原初状態を思い描くことが我々にとってより空想的ではなくなり、より現実的であると感じられるようになるに従ってそれだけ人権の意味もまた確固としたものとなっていくであろうという希望である。我々はここで、反照的均衡の概念を思い出すべきである。その考えは理論や概念の正当性に対して我々の下す目下の判断が現実の社会から得られる経験や知見によって影響を受けることを認める。〈公正としての正義〉は、新古典派経済学やゲーム理論などのような「閉じた」理論ではないのである。我々は第II部第8章で、現時点において想定可能な「国際社会の原初状態」を提案し、定義1と同様の仕方で人権をその社会の帰属認証として定義する。そこで同時に国家主権をもまた同様に定義した上で、人権は国家主権に優越すること、即ち国家主権といえども人権を制限したり抑圧・侵害することが不正義であることをメタ定理として厳密に証明したいと思う。

ところで諸君は第1原理の中に「権利」と並んで「自由」という文言が含まれており、後者に対して何らの明確な定義が述べられていないことを不審に感じたかもしれない。諸君の疑念はもっともであるが、既に述べた通りこうしたことは公理論的な理論には通常のことなのであって、そのような理論では最も根本的な概念は単に「与えられる」のみであり、定義されないのである。これは「正義」についても同様である。「自由とは何か、正義とは何か」といった問いに対して安直に答え

*¹⁵ 人権はもちろん様々な国際法で規定されているが、国内法がその社会の市民たちの様々な権利を保障しているのと同じ意味で「国際法が地球上の全ての人々の人権を実質的に保障している」と考えることは困難である。

を求めても、イデオロギー的な解答を得るのが関の山であろう。もしかしたらこれらの問いは政治哲学にとって永遠の課題なのかもしれない*16。

しかし「自由それ自体」が不可知であるとしても、その具体的な内容である「政治的な自由」と「言論及び集会の自由」、「良心の自由」と「思想の自由」、「人身の自由」、「個人的財産を保有する権利」や「恣意的な逮捕・押収からの自由」などはどうであろうか。これらはいずれもロールズが挙げていた諸自由のリストに含まれている項目であり、彼はこれらを全て基本財の諸項目として理解していた。基本財の考えを斥けた我々は、こうした基本的諸自由のリストをこの段階では未だ確定することはできない。我々は、これらの具体的諸自由は、それらの自由に対する権利の規定とともに、第1原理を採択した後の憲法制定段階の原初状態で定められるべきであると考えている。特に最初の「政治的な自由（投票権や公職就任権）」はリベラルな社会が民主政体によって（民主主義社会として）実現されるための本質的な条件なのであり、一国の憲法とはまさに社会の政体を規定する根本規範である。我々は、正義の第1原理とは自由の個別の内容ではなく自由の理念を表明しているものと理解する。この原理を採択した原初状態はそれによってその社会の自由の理念を定めたのである。『正義論』（の特に第二部）や『政治的リベラリズム』には、リベラル社会の正義に関する議論と（リベラル社会の具体化としての）民主的社会の正義に関する議論が混在していると思われる。これらの議論を整理し、憲法制定段階の原初状態の理論を練り上げていく仕事は全て今後の研究課題として残されている。

原初状態の考えは、ロールズのものであれ我々のそれであれ、社会を言わば自発的結社 (voluntary association) として捉えているかのような印象を与えるかもしれない。現実の社会（典型的には国家社会）は言うまでもなく自発的結社ではない。人々は通常自らの意思で社会に加わるのではなくその社会に生まれるのであり、また（移住、亡命などの普通でない状況を別にすれば）自由に自らの所属する社会から脱退することもできない。その意味で典型的な社会はそもそも結社ではないし、もしそれを結社と捉えるならば非自発的である*17。我々は、原初状態が理論的な表象装置であり、それは哲学的分析の道具であって、現実の記述ではないことを肝に銘じなくてはならない。従って、自由への権利の定義として我々の与えた <帰属認証（会員証）> という言葉に対しても、あまりその語義に拘泥してはならない。例えば、社会を脱退したならばこの認証はどうなるのだろうかといったような無意味な問いを自らに向けないように注意すべきである。彼らには社会を脱退するような如何なる動機も方法的手続きも与えられていないのであって、このような問題は原初状態には存在しないのである。このことは経済学で市場モデルを考察する際に、現実の商取引の際

*16 そうは言っても、これらの問題を無視を決め込んで単にやり過ごすことはできない。実際カントなどを始めとする西欧近代の幾人かの哲学者たちは、自由を「自律」と（ほぼ）等値する考え、つまり理性的存在者が自由であるとは彼/彼女が自らに課した道徳的真理に従うこと、と考えてきた。ロールズ [5, 6] もこの考えから強い影響を受けている。そしてスピノザ [10] もまた同様の考えを述べていた。彼の場合、人間は理性によって「真理」（それは「エチカ」に述べられた諸命題である）に到達する（第3種の認識を得る）のであり、その時に人は自由でありさらには幸福なのである。こうした意味での「自由」の考えは、果たして第1原理に述べられた「政治的自由」を含むのだろうか？ 両者の関係は如何なるものであろうか？ 私は自由（と正義）の問題が未解決である理由は、恐らくこの問いの形式「～とは何か」が不適切なせいだろうと考えている（哲学において常にそうであるように）。

*17 ウォルツァー [13] は、現実の社会の中に存在する非自発的結社（マイノリティ社会など）が抱える問題について啓発的な議論を行っている。

には避け難い契約の取り消しや支払いの間違いなどについて、それらをいちいち思い煩う必要がないのと同様である。

参考文献

- [1] Debreu, G., (1959) *Theory of Value*, John Wiley & Sons, Inc, New York, USA, 『価値の理論』丸山徹訳、東洋経済新報社 1977 年
- [2] Dworkin, R., (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 『権利論 I, II』木下毅他訳、木鐸社、1996, 2001 年
- [3] Hart, H.L.A., (1955) "Are there any natural rights?", *Philosophical Review* **64**, 175–191, 『自然権は存在するか?』(『権利・功利・自由』小林公・森村進訳、木鐸社 1987 年、所収)
- [4] Rawls, J., (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press (1999) Revised edition, 『正義論 (改訂版)』川本隆史他訳、紀伊国屋書店 2010 年
- [5] Rawls, J., (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy* **77**, 515–572 (in [8, 303–538]).
- [6] Rawls, J., (1993a) *Political Liberalism*, Columbia University Press, 『政治的リベラリズム (増補版)』神島裕子・福間聡訳、筑摩書房 2022 年
- [7] Rawls, J., (1999) *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 『万民の法』中山竜一訳、岩波書店 2006 年
- [8] Rawls, J., (1999) *Collected Papers*, Freeman, S. (ed), Harvard University Press.
- [9] Rawls, J., (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 『公正としての正義：再説』田中成明他訳、岩波書店 2004 年
- [10] Spinoza, B., (1677a) *Ethica: Ordine Geometrico Demonstrata*, 『エチカ (幾何学的秩序に従って論証された)』畠中尚志訳、岩波書店 1998 年
- [11] Spinoza, B., (1677b) *Tractatus Politicus*, 『国家論』畠中尚志訳、岩波書店 1995 年
- [12] 鈴木岳著 『国際正義と人権』経済研究 (明治学院大学経済学部紀要) 2018 年
- [13] Walzer, M., (2004) *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, New Haven and London, 『政治と情念』齊藤純一他訳 風行社 2006 年